

# **Erzählte Mobilität im östlichen Europa**

(Post-)Imperiale Räume zwischen  
Erfahrung und Imagination

Herausgegeben von  
Thomas Grob, Boris Previšić und Andrea Zink

francke |  
VERLAG

Umschlagfoto:

Georg Mahkorn, Transsib am Bahnhof von Irkutsk (1991) mit freundlicher Erlaubnis des Fotografen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Die Drucklegung wurde finanziert von der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft Basel.

© 2014 · Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG  
Dischingerweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.  
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Werkdruckpapier.

Internet: <http://www.francke.de>  
E-Mail: [info@francke.de](mailto:info@francke.de)

Printed in Germany

ISSN 1862-2518  
ISBN 978-3-7720-8484-3

## Inhaltsverzeichnis

Imperium, Nation und Mobilität	
Eine Einleitung .....	7
<i>Boris Previšić</i>	
Literarische Erinnerungen an das Imperium als Utopie	
Die historische Zäsur des Ersten Weltkriegs .....	25
<i>Wolfgang Müller-Funk</i>	
Besichtigung eines neuen Imperiums	
Joseph Roths Reiseberichte über Russland anno 1926 .....	43
<i>Peter Deutschmann</i>	
Eine „Weltfrage“ und eine Weltreise	
Tomáš G. Masaryk im Ersten Weltkrieg .....	59
<i>Andrea Zink</i>	
Land in Bewegung	
Die Imagination Jugoslawiens in der bosnisch-kroatisch-serbischen Literatur .....	79
<i>Kati Brunner</i>	
Erzählte Peripherie	
Raum und Bewegung in Ol'ha Kobyl'ans'kas Roman <i>Zeml'a (Erde)</i> .....	101
<i>Alexis Hofmeister</i>	
Erfahrungsraum Anti-shtetl	
Paradies und Hölle der großen Stadt in der jüdischen Autobiographik aus dem Russischen Reich .....	113
<i>Maurus Reinkowski</i>	
Der rasende Reichsdienner	
Beschleunigung und Verlangsamung im späten Osmanischen Reich .....	129
<i>Milanka Matić</i>	
„Mobilität“ eines Renegaten am Beispiel von Ömer Lütfi Pascha .....	145

Habsburgerreiches. Im Gegensatz zum Diskurs der herrschenden Sozial-schichten erfüllt der Militärdienst keine integrative Funktion und vermag weder beim Einzelnen, noch bei der bukowinischen Dorfgemeinschaft eine neue, habsburgische Identität zu stiften. Andererseits geht die Geschlossenheit des kulturellen Raumes, wie sie von den ukrainischen *narodnyky* propagiert wird,<sup>29</sup> mit dem Verlust symbolischen Kapitals innerhalb des imperialen Sozialgefüges einher. Tatsächliche Integration und Partizipation ist nur über den Erwerb sozialen Kapitals, insbesondere Bildung, möglich. Darum endet Kobyl'ans'kas *Zeml'a* auch mit den Bemühungen Annas, der einstigen Verlobten Mychajlos, Geld für die Bildung ihres Sohnes zu sparen (E, S. 297f.).

Kobyl'ans'ka inszeniert den Raum an der Peripherie der Habsburgermonarchie mittels landschaftlicher Markierungen sowohl als Grenze als auch als Zwischenraum, dem sie in idyllischer Überspitzung eine eigene raumzeitliche Dimension und Qualität einschreibt. Die kontrastierende Motivik von Steppe und Wald, Horizontale und Vertikale sowie Innen und Außen mündet allerdings weder in ein die habsburgisch-deutsche Kulturmission idealisierendes und den Osten exotisierendes Pathos wie in Franzos' *Cultur-Bildern* oder Sacher-Masochs *Der neue Hiob*, noch in eine nationale Romantisierung ukrainischer Dorflandschaften, wie sie von den ukrainischen Volkstümlern propagiert wurde. Vielmehr spürt Kobyl'ans'ka in *Zeml'a* sozialen Praktiken und Subjektverortungen nach und stellt sowohl die Strategie der habsburgisch-imperialen Integration durch den Militärdienst wie diejenige der ukrainisch-nationalen Abgrenzung in Frage. Dem setzt sie Bildung als Strategie entgegen, soziales Kapital zu erwerben und damit an den gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen zu partizipieren.

<sup>29</sup> Pavlyčko 2009 (Anm. 1), S. 77.

Alexis Hofmeister

## Erfahrungsraum Anti-shtetl Paradies und Hölle der großen Stadt in der jüdischen Autobiographik aus dem Russischen Reich

When I was a little girl, the world was divided into two parts; namely, Polotzk, the place where I lived, and a strange land called Russia. All the little girls I knew lived in Polotzk, with their fathers and mothers and friends. Russia was the place where one's father went on business. It was so far off, and so many bad things happened there, that one's mother and grandmother and grown-up aunts cried at the railroad station, and one was expected to be sad and quiet for the rest of the day, when the father departed for Russia.<sup>1</sup>

Diese charakteristische räumliche Markierung des Russischen Reichs, mit der die 1912 erschienene Autobiographie der Mary [Maryashe] Antin (1881-1949) beginnt, belegt einen narrativen Umgang mit der alten Heimat, der unter jüdischen Amerikanern verbreitet war und von dem auch die nord-amerikanische Historiographie des osteuropäischen Judentums nicht unbeeinflusst blieb.<sup>2</sup> Es überrascht nicht, dass sich die topographische Mobilität der jüdischen Bevölkerung im Russischen Reich auf die Schilderung imperialer Räume und ihrer inneren Hierarchien auswirkte. Dies gilt – wie Mary Antins prominente Einwandererautobiographie verdeutlicht – in mehrfacher Hinsicht: Die holzschnittartige Gegenüberstellung der Heimat der Verfasserin mit dem scheinbar weit entfernten Russland legt zwischen dem Imperium als Ort der wirtschaftlichen Aktivität der jüdischen Bevölkerung und den realen Orten jüdischen Lebens eine Distanz. Hier scheint der imperiale Möglichkeitsraum jüdischen Lebens und Wirtschaftens auf. Doch verschwindet gleichsam die Heimatstadt der Verfasserin aus dem imperialen Raum, zu dem Polock als weißrussische Kleinstadt im Gouvernement Vi-

<sup>1</sup> Mary Antin, *The Promised Land*, Boston 1912, S. 1. Antins Erinnerungen erschienen nahezu zeitgleich in deutscher Sprache: Mary Antin, *Vom Ghetto ins Land der Verheißung*, Stuttgart 1913.

<sup>2</sup> Steven J. Zipperstein, *Shtetl There and Here. Imagining Russia in America*, in: ders., *Imagining Russian Jewry. Memory, History, Identity*, Seattle, London 1999, S. 15-39; Olga Litvak, *You Can Take the Historian Out of the Pale but Can You Take the Pale Out of the Historian? New Trends in the Study of Russian Jewry*, in: *AJS Review* 27 (2003), S. 301-311.



tebsk gehörte.<sup>3</sup> Unterschiedliche jüdische Erfahrungsräume, hier bedingt durch die getrennten Wege männlicher und weiblicher Erwerbstätigkeit, mögen diese Wahrnehmung nahegelegt haben.<sup>4</sup> Nicht nur der retrospektive Blick von der anderen Seite des Atlantiks aus, sondern auch die weibliche Sicht der früheren Polocker Jüdin legt die Betonung essentieller Differenzen zwischen einst und jetzt, zwischen hier und dort nahe. Aus dieser Perspektive schrumpfen die mannigfaltigen Widersprüche jüdischen Lebens zusammen, und das Russische Reich erscheint als ein Ort, an den Juden nur schweren Herzens reisten. Dies gilt für jüdische Nordamerika-Auswanderer mit osteuropäischen Wurzeln in besonderer Weise; ihr Bild von Russland hatte ohne Zweifel unter den antijüdischen Gewaltausbrüchen im Zarenreich in besonderer Weise gelitten. Nicht zufällig war *pogrom* neben *vodka* und *car* das zweifellos bekannteste russische Wort. In dieser Perspektive galt das zarische Russland im 19. Jahrhundert als unjüdischer bzw. unmenschlicher Ort, während *shtetl* wie Polock gleichsam zum verlorenen Paradies avancieren.<sup>5</sup> Mary Antin, die aus der zeitlichen und räumlichen Distanz des geglückten sozialen Aufstiegs in der nordamerikanischen Gesellschaft auf das Russische Reich blickt, spricht immerhin von einem Zwischenraum, der zwischen dem jüdischen *shtetl* und dem eigentlichen Russland gelegen habe:

<sup>3</sup> Polock, in: *Evrejskaja Ėnciklopedia* [Jüdische Enzyklopädie], Sankt Peterburg 1913 [Reprint: Moskau 1991], Bd. 12, S. 696-698; Stefan Rohdewald, „Vom Polocker Venedig“. Kollektives Handeln sozialer Gruppen einer Stadt zwischen Ost- und Mitteleuropa (Mittelalter, frühe Neuzeit, 19. Jh. bis 1914), Stuttgart 2005, S. 361-371.

<sup>4</sup> Die weibliche Sicht auf den Unterschied zwischen jüdischer Kleinstadt und russländischer Metropole unterlag nicht nur historischem Wandel, sie war auch von der sozialen Position der Verfasserin abhängig. Während Pauline Wengeroffs Erinnerungen in dieser Frage eher der dichotomischen Sicht von Mary Antin ähnelten, erlebten Frauen wie Anna P. Wygodskaja (1868-1943) und Deborah Baron (1887-1956) den Gang in die Großstadt als Emanzipation. Siehe: Pauline Wengeroff, *Memoiren einer Grossmutter. Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Russlands im 19. Jahrhundert*, 2 Bde., 2. Aufl., Berlin 1913; Pauline Wengeroff, *Memoirs of a Grandmother. Scenes from the Cultural History of the Jews of Russia in the Nineteenth Century*, herausgegeben von Shulamit S. Magnus, Bd. 1, Stanford 2010; Anna P. Wygodskaja, *Istorija odnoj žizni. Vospominanija* [Geschichte eines Lebens. Erinnerungen], Riga 1938; Anna Pavlovna Wygodskaja, *Story of a Life. Memoirs of a Young Jewish Woman in the Russian Empire*, herausgegeben von Eugene M. Avrutin und Robert H. Greene, DeKalb 2012.

<sup>5</sup> Dazu trugen fraglos die historischen Umstände bei. Das Ende jüdischen Lebens in Osteuropa durch deutschen Völkermord und die Abschottung der Sowjetunion im Kalten Krieg wirkten verstärkend. Tendenzen unhistorischer *shtetl*-Verklärung finden sich etwa bei: Mark Zborowski, Elizabeth Herzog, *Life is With People. The Jewish Little town of Eastern Europe*, New York 1952. Zur Historisierung dieses Klaskers der *shtetl*-Literatur siehe die Einleitung von Barbara Kirshenblatt-Gimblett in der Neuausgabe New York 1995.

After a while there came to my knowledge the existence of another division, a region intermediate between Polotzk and Russia. It seemed there was a place called Vitebsk, and one called Vilna, and Riga, and some others. From those places came photographs of uncles and cousins one had never seen, and letters, and sometimes the uncles themselves. These uncles were just like people in Polotzk; the people in Russia, one understood, were very different. [...] How I wanted to see Russia! But very few people went there. When people went to Russia it was a sign of trouble; either they could not make a living at home, or they were drafted for the army, or they had a lawsuit. No, nobody went to Russia for pleasure. Why, in Russia lived the Czar, and a great many cruel people; and in Russia were the dreadful prisons from which people never came back. [...] It seemed there were certain places in Russia – St. Petersburg, and Moscow, and Kiev – where my father or my uncle or my neighbour must never come at all, no matter what important things invited them. The police would seize them and send them back to Polotzk, like wicked criminals, although they had never done any wrong. [...] So there was a fence around Polotzk, after all. The world was divided into Jews and Gentiles.<sup>6</sup>

Dieses ahistorische Bild der Verhältnisse im Siedlungsgebiet der jüdischen Bevölkerung im Russischen Reich verdankt sich laut Israel Bartal vor allem drei Faktoren: der Leugnung oder Minimierung des Einflusses der polnischen Adelskultur, der Verwischung der Unterschiede zwischen Metropole und Kleinstadt sowie der Überzeichnung des Gegensatzes zwischen jüdischer (klein)städtischer Siedlung und nichtjüdischer Umwelt.<sup>7</sup> Freilich passte ein nostalgisches Bild jener „versunkenen“ jüdischen Welt in die Verlusterzählung vom Untergang jüdischen Lebens in Osteuropa in der Shoa. Als Gegenentwurf dazu kann der Versuch gelten, die bemerkenswerte Mobilität der jüdischen Bevölkerung im 19. und 20. Jahrhundert, die dem *shtetl* entflohen, grosso modo als Erfolgsstory darzustellen. Mit einer inhärenten Befähigung der jüdischen Gesellschaft für die Umgangs- und Denkformen der sich ins Bürgerliche verwandelnden modernen Welt wollte man ihren erstaunlichen Erfolg begründen. Das 20. Jahrhundert wurde in dieser Sicht zu einem *Jewish Century* gerade auch für die aus dem Russischen Reich stammenden Juden und ihre Nachkommen.<sup>8</sup> Ob nun die jüdische Moder-

<sup>6</sup> Antin, *The Promised Land*, S. 1-5.

<sup>7</sup> Israel Bartal, *Imagined Geography. The Shtetl, Myth, and Reality*, in: Stephen T. Katz (Hrsg.), *The Shtetl. New Evaluations*, New York, London, S. 179-192, hier S. 186. Ironischerweise erschien die Migrationserzählung Mary Antins unter dem Titel „From Plotzk to Boston“, ihre Verfasserin wurde kurzerhand „polonisiert“. Mary Antin, *Preface to the Second Edition*, in: dies., *From Plotzk to Boston*, 2. Auflage, Boston 1899, S. 16-17.

<sup>8</sup> Yuri Slezkine, *The Jewish Century*, Princeton (NJ) 2004.



neerfahrung im 20. Jahrhundert eher als Katastrophe oder als sozialer Aufstieg zu charakterisieren ist – beiden Narrativen ist gemeinsam, dass sie von einem beinahe totalen Wandel jüdischer wie nichtjüdischer Gesellschaften im Zeichen der Moderne ausgehen. Dieser wird mit prozessualen Begriffen wie Emanzipation, Modernisierung, Differenzierung, Demokratisierung und Nationalisierung erklärt. In einen solchen Kontext gehören auch die Begriffe von Mobilität und Urbanität. Ein vergleichsweise schnelles demographisches Wachstum, das einherging mit zunehmender sozialer sowie topographischer Mobilität, aber auch eine selektive Urbanisierung waren in der Tat spezifische Charakteristika der Geschichte der jüdischen Bevölkerung des Zarenreiches im 19. Jahrhundert. Der jüdischen Überseewanderung, deren Dimension durch die Zahl von insgesamt etwa zwei Millionen Migranten nur angedeutet werden kann, wird eine auf territoriale oder sprachliche Einheiten fixierte Geschichtsschreibung bis heute nicht recht Herr.<sup>9</sup> Die – wie oft betont wird – traumatische Begegnung des Judentums mit der Moderne ist vor allem als Folge räumlicher Bewegung und nicht zuletzt im Kontext einer stetig zunehmenden und schließlich dominierenden Urbanisierung zu verstehen. Der Vektor der individuellen räumlichen Mobilität der jüdischen Bevölkerung ergab sich aus dem Einfluss widersprüchlicher sozialer, politischer und kultureller Kräfte. Ihre kollektive Bewegungsrichtung drückte sich in der jüdischen Wanderung in die nächste größere Stadt, von dort in Metropolen wie Warschau, Odessa und Kiew oder sogar nach Petersburg und Moskau und zuletzt über die Landesgrenzen hinweg aus. Im Russischen Reich vollzog sich die Migration innerhalb des den Juden zugewiesenen Ansiedlungsgebiets von Nordwest nach Südost.<sup>10</sup> Die Kombination der rasanten demographischen Entwicklung der jüdischen Bevölkerung und der beschriebenen Wanderung führte zu einer globalen Verlagerung des jüdischen Siedlungsschwerpunkts. Lebten zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch etwa 80% der aschkenasischen Juden in Zentral- und Osteuropa, so

<sup>9</sup> (Ost)europäische und (nord)amerikanische Perspektive werden erst zaghaft miteinander verbunden. Das Phänomen der Rückwanderung bleibt mangels Dokumentation untererforscht. Aus transnationaler Sicht gelang immerhin ein neuer Ansatz: Veronika Lipphardt, *Vilne – Die Juden aus Vilnius nach dem Holocaust. Eine transnationale Beziehungsgeschichte*, Paderborn 2010. Autobiographische Quellen zur jüdischen Migrationsgeschichte bieten: Joyceline Cohen, Daniel Soyer (Hrsg.), *My Future is in America. Autobiographies of Eastern European Jewish Immigrants*, New York [u.a.] 2006; Gur Alroey, *Bread to Eat and Clothes to Wear. Letters From Jewish Immigrants in the Early Twentieth Century*, Detroit 2011.

<sup>10</sup> Shaul Stampfer, *Patterns of Internal Jewish Migration in the Russian Empire*, in: *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, 1995, S. 28–47; Yvonne Kleinmann, *Zur Genese jüdischer Gemeinden in russischen Großstädten 1840–1900. Innovative Entwürfe und beharrliche Tradition*, in: *Aschkenas* 17 (2007), S. 55–74.

sank diese Zahl bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts auf etwa 50%. Um 1900 lebten bereits 10% in Westeuropa und etwa ein Viertel in den USA. Beginnend mit dem Ersten Weltkrieg, begünstigt durch die Aufhebung jeglicher räumlicher Ansiedlungsbeschränkungen durch die Februarrevolution und verstärkt durch die Aufstiegsmöglichkeiten in der frühen Sowjetunion, setzte eine jüdische Wanderung in das Innere Russlands ein, deren kulturelle Bedeutung für die jüdische Bevölkerung sich symbolisch im Gruß »Nächstes Jahr in Moskau!«, der an Stelle des traditionellen Pessachgrußes »Nächstes Jahr in Jerusalem!« trat, ausdrückte.<sup>11</sup>

Im Folgenden begeben sich auf die Spur der jüdischen Mobilität im Russischen Reich, die in den nüchternen Zahlen der Statistiken nur schemenhaft zur Sprache kommt. Ich gehe dabei davon aus, dass sich die Erfahrung zunehmender Mobilität auch in der jüdischen Literatur, genauer: in der jüdischen Autobiographik, niederschlug.<sup>12</sup> Mein Beitrag bringt die Lebenswirklichkeit jüdischer Urbanität im Russischen Reich, die im Gegensatz zum *shtetl* allzu oft ignoriert wird, zur Sprache.<sup>13</sup> Bereits bei einem oberflächlichen Blick fällt auf, dass die Frage der Mobilität mit einem räumlichen Topos verbunden war, der auch für die Sozialgeschichte der jüdischen Bevölkerung signifikante Bedeutung besaß, dem Topos der Stadt und des Städtischen bzw. der Großstadt und des Großstädtischen.<sup>14</sup> Das Bild der großen Stadt erschöpfte sich nicht in der räumlichen bzw. topographischen Differenz zum nichtstädtischen, sondern wurde normativ aufgeladen.<sup>15</sup> In

<sup>11</sup> Gabriele Freitag, *Nächstes Jahr in Moskau! Die Zuwanderung von Juden in die sowjetische Metropole 1917–1932*, Göttingen 2004.

<sup>12</sup> Es fand im Rahmen des am Slavischen Seminar der Universität Basel angesiedelten Forschungsvorhabens »Erzählen jenseits des Nationalen. (Post-)Imperiale Raumstrukturen in der Literatur Osteuropas« am 11. und 12. November 2011 statt. Ich danke für die anregende Diskussion meines Beitrags, auf dem dieser Text beruht.

<sup>13</sup> John Klier, *A Port, Not a Shtetl. Reflections on the Distinctiveness of Odessa*, in: David Cesarani (Hrsg.), *Port Jews. Jewish Communities in Cosmopolitan Maritime Trading Centres 1550–1800*, London, Portland (Or.) 2002, S. 173–178. Eine jüdische Stadtgeschichte im imperialen Kontext bietet: Natan Meir, *Kiev – Jewish Metropolis*, Princeton (NJ) 2011.

<sup>14</sup> Zuletzt dazu: Ezra Mendelsohn (Hrsg.), *People of the City. Jews and the Urban Challenge*, New York 2000.

<sup>15</sup> Dies traf freilich nicht allein für die jüdische Wahrnehmung zu, vgl. Heiko Haumann, »Ich habe gedacht, dass die Arbeiter in den Städten besser leben«. Arbeiter bäuerlicher Herkunft in der Industrialisierung des Zarenreiches und der frühen Sowjetunion, in: ders., *Schicksale. Menschen in der Geschichte. Ein Lesebuch*, Wien 2012, S. 95–113 [zuerst in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 43 (1993), Heft 1, 42–60]; Heiko Haumann, *Konfliktlagen und Konflikte zwischen Stadt und Land. Ein Vergleich von vier Regionen im östlichen Europa (1850 bis 1917)*, in: ders., *Lebenswelten und Geschichte. Zur Theorie und Praxis der Forschung*, Wien 2012, S. 181–201 [zuerst in: in: Wolfgang Hardtwig, Klaus Tenfelde (Hrsg.), *Soziale Räume in der*



der Polarität zwischen Stadt und *shtetl* spiegelte sich der Konflikt um die Bedeutung der Moderne an sich wieder. Die Deutungshoheit wurde dabei lange von der *haskalah*, der jüdischen Aufklärung, bzw. ihren Jüngern, den *maskilim*, beansprucht, bevor es von Seiten der Tradition seit dem späten 19. Jahrhundert zu einer Gegenbewegung kam. Dabei dienten positive wie negative Bilder der Stadt als zukünftigem Ort der jüdischen wie nicht-jüdischen Moderne sowohl Aufklärern als auch Traditionalisten als Folie ihrer jeweiligen Zukunftsentwürfe. Darin sehe ich mit Blick auf die jüdische Mobilität im 19. Jahrhundert eine Illustration des von Reinhart Koselleck erhellten Zusammenhangs zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont.<sup>16</sup> Dies lässt sich bereits an entsprechenden Titeln ablesen, die die eigene Lebensreise mit der Bewegung vom Ghetto in die ‚Zivilisation‘ gleichsetzen.<sup>17</sup> Dagegen galt den Frommen die Stadt als sündiger und für Juden gefährlicher Ort, wie die im Volksmund überlieferte Verdammung Odessas belegt: „Zibn mayl arum odes brent der gihenum“ („Im Umkreis von sieben Meilen um Odessa brennen die Feuer der Hölle“).<sup>18</sup>

Im Folgenden wird der Zusammenhang zwischen Migration und Autobiographik beispielhaft anhand von Auszügen aus autobiographischen Texten mehrerer Generationen russländischer Juden diskutiert. Es handelt sich dabei um folgende Verfasser: Chaim Aronson (1825-1889), Solomon (Šolem) M. Abramovič [Mendele Moicher Sforim] (1836-1917), Moses Leib Lilienblum [Moše Lejb Lilienbljum] (1843-1910), Sholem Aleichem [Solomon N. Rabinovič] (1859-1916) sowie Harry E. Burroughs [Herš Baraznik] (1890-1946). Ihr Lebensweg führte sie aus der Kleinstadt in russländische und nordamerikanische Großstädte. Sie waren Männer, die der traditionellen Erziehung gemäß eine jüdische Elementarschule – den *chädär* – besucht hatten, aber auch nach weltlicher Bildung strebten und deswegen in die Großstädte aufgebrochen waren. Sie schauten aus der Perspektive des zugewanderten Stadtbewohners auf ihren Lebensweg zurück und reflektierten

Urbanisierung. Studien zur Geschichte Münchens im Vergleich 1850 bis 1933, München 1990, 17-35]. Vgl. Daniel R. Brower, *The Russian City Between Tradition and Modernity. 1850–1900*, Berkeley (Calif.) 1990.

<sup>16</sup> Reinhart Koselleck, ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘. Zwei historische Kategorien, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979, S. 349-375.

<sup>17</sup> Etwa: Jakob Fromer, *Vom Ghetto zur modernen Kultur. Eine Lebensgeschichte*, Berlin 1906; Mary Antin, *Vom Ghetto ins Land der Verheißung*, Stuttgart 1913; Schmarja Levin, *Kindheit im Exil*, Berlin 1931. Dazu: Maria Klanska, *Die Flucht aus dem Shtetl als das tragende Moment ostjüdischer Autobiographien in deutscher Sprache*, in: Arno Dusini, Karl Wagner (Hrsg.), *Metropole und Provinz in der österreichischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts*, Wien 1994, S. 11-28.

<sup>18</sup> Steven J. Zipperstein, *The Jews of Odessa. A Cultural History, 1794-1881*, Stanford (Calif.) 1986, S. 1.

die Bedeutung ihrer Migration. Auf ihre autobiographischen Texte wird mit Ausnahme des ersten in der Reihenfolge ihres Erscheinens eingegangen. Neben der Autobiographik bekannter und populärer Schriftsteller wie Abramovič und Rabinovič, deren Texte auf eine breite Leserschaft inner- wie außerhalb des Russischen Reiches rechnen durften, wird als Auftakt die nur für den familiären Kreis gedachte Lebensgeschichte des 1825 geborenen Erfinders, Uhrmachers und Fototechnikers Chaim Aronson berücksichtigt. Sie steht trotz der bescheidenen Herkunft ihres Verfassers keineswegs außerhalb des von der aufgeklärten jüdischen Gegenelite produzierten Kanons maskilischer Autobiographik, wie sich an den Motiven und Topoi zeigen lässt. Aronson kam in Srednik (Seredžius), einer Kleinstadt in der Nähe des heutigen Kaunas, zur Welt. Nur gegen den Willen seines Vaters – so Aronson – habe er sich säkulares Wissen aneignen können. Aronson zog es vom *shtetl* in die Großstadt Vilna (Vilnius), weil er nach Bildung strebte – er träumte von Gymnasialbesuch und Medizinstudium. Aber auch eine Rabbinerlaufbahn sowie eine handwerkliche Ausbildung hätten sich in der Stadt verwirklichen lassen. Doch nach Studien an der Talmudhochschule in Vilna musste sich Aronson mit wechselndem Erfolg als Elementarschullehrer [*melamed*] durchschlagen. Ab 1848 erwarb er im kurländischen Mitau (Jelgava) Fähigkeiten und Kenntnisse der Uhrmacherei. Aronson, der als Erfinder auf Gebieten wie Tabakverarbeitung, Mikrophotographie und Chronometrie tätig war, ließ sich zu Beginn der 1870er Jahre in St. Petersburg nieder. Er experimentierte mit dem Bau von Fahrkartenautomaten sowie von Maschinen zur Korken- und Zigarettenproduktion. Eine maßgeblich von Aronson entwickelte Maschine, die pro Stunde etwa 2500 Zigaretten produzierte und verpackte, sorgte auf der Moskauer Industrieausstellung 1882 für Aufsehen.<sup>19</sup> Nachdem vier seiner fünf Söhne mit ihren Familien nach Nordamerika ausgewandert waren, emigrierte auch Aronson selbst nach New York, wo er noch 1888 ein Uhrenpatent anmeldete. Dort starb er kurz darauf im April 1889. Aronson will seine Erinnerungen seit 1872 schriftlich festgehalten haben. Die Begegnung mit der Großstadt St. Petersburg und ihrer Geschäftswelt mag dazu beigetragen haben, dass sich Aronson daran machte, die eigene Lebensgeschichte aufzuzeichnen. Aronson schreibt, er habe den Großteil des Textes kurz vor seiner Emigration verfasst, weil sein Alltag ihm vorher kaum Zeit fürs Schreiben gelassen habe. Seine ersten Schreibversuche, die er im Alter von sieben Jahren unternommen haben will, sah er als Beginn einer lebenslangen engen Beziehung zur

<sup>19</sup> Allerdings brachte man Aronsons Namen mit dieser allseits bestaunten Neuheit nicht in Verbindung, weil sein Geldgeber ihn darum betrogen hatte. Carl O. Cech, *Russlands Industrie auf der nationalen Ausstellung in Moskau 1882. Kritische Betrachtungen über wichtigsten Industriezweige Russlands, Moskau 1885*, S. 381-382.



Schriftlichkeit. Schönschreibübungen mit einer selbst gefertigten Schreibfeder sowie eine eigenständige philosophische Abhandlung im Knabenalter lieferten entsprechende Proben. Das Alltagsleben des *shtetl* beschrieb Aronson nüchtern, aber detailliert.

Aronson romantisiert eher die von ihm mit menschlichen Eigenschaften ausgestatteten Maschinen als die alles in allem beklagenswerten Lebensverhältnisse seiner jüdischen und nichtjüdischen Umwelt. Bemerkenswert ist der Vergleich, den er für die Armut seines Geburtsortes unter dem Eindruck einer Rückkehr aus Vilna anstellte:

This is how these inhabitants of small towns and villages lived and carried on their lives – and so they will go on living for ever, like the primitive dwellers of Kamchatka and Samoyed. When, therefore, I returned from the big city of Vilna I realised how poorly we had lived – although before I had ever left my father's home I had always considered it a veritable paradise.<sup>20</sup>

Aronsons autobiographischer Text erlaubt hier einen Einblick in eine vorgestellte imperiale Hierarchie der Völker und Orte des Russischen Reiches, deren Prägekraft offensichtlich noch bis in die provinzielle Peripherie reichte. Dieser Einblick ist ungewöhnlich, stammt er doch von einem Angehörigen einer in den Fokus der Zivilisierungsmission geratenen Gruppe selbst. Es mag Aronson nicht bewusst gewesen sein, dass die imperiale Gesetzgebung die nichtslawische Bevölkerung Kamtschatkas wie auch die sibirischen Samojeden eben jener Gruppe der *inorodcy* [Fremdstämmigen] zurechnete, der formalrechtlich der größte Teil der jüdischen Bevölkerung des Russischen Reiches angehörte.<sup>21</sup>

Aronson blickte auf die eigene Jugend im *shtetl* mit den Augen des aufgeklärten Städters zurück. Topographische Abgeschiedenheit setzte er mit kultureller wie technischer Rückständigkeit gleich. Ein Vergleich der Beschreibung des litauischen *shtetl* einerseits und der russländischen Metropole andererseits offenbart naheliegende chronotopische Unterschiede. Während allgegenwärtige Rhythmen der Natur, die nur von Ereignissen wie etwa dem Polnischen Aufstand von 1863 in Frage gestellt werden konnten, die Zeit des *shtetl* regierten, bestimmte Aronson als Großstädter selbst über seine Zeit. Sein Selbst erscheint im zweiten Teil seiner Lebensgeschichte als treibender Akteur. Nicht ethnische Gruppen oder historische Persönlichkeiten bevölkerten die Bühne der Aronsonschen Lebensgeschichte; allein die Erfolgsgeschichte eigenen Lebens und Schaffens scheint ihn beharrlich angetrieben haben. Bereits dies erscheint in der Differenz zur Jugend im *shtetl*

<sup>20</sup> Chaim Aronson, *A Jewish Life Under the Tsars. The Autobiography of Chaim Aronson, 1825-1888*, herausgegeben von Norman Marsden, Totowa (NJ) 1983, S. 99.

<sup>21</sup> Vgl. dazu Andreas Kappeler, *Russland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall*, München 1993, S. 39-41, S. 220-224.

als Fortschritt. Bewusst erlebte er den Schritt von der Zeit des Kindes zur Zeit des Erwachsenen. Der zweite Teil seiner Lebensgeschichte wird folgendermaßen eröffnet:

I now stood on the line bordering the periods of my life. Hitherto, I had been bonded like a slave to teaching – a teacher of Jewish children and a servant of boors whom I feared because they had the power to cut off my staff of life. I was not trained in a manual trade which would enable me to stand free and firm. Thus, from the time that I was competent enough to earn a living from my craft, I entertained the hope that I might be liberated from the bondage I endured during the first part of my life, so that I could walk firmly and freely into the second part, and earn my living by the labour of my own hands wherever I wished, be it in city or village or any human habitation.<sup>22</sup>

Der Unterschied zwischen Stadt und Land, zwischen Stadt und *shtetl* wird hier mit der Opposition von Freiheit und Knechtschaft gleichgesetzt. Die Bindung an die soziale Zeit der Kindheit, die vorwiegend zirkuläre Rhythmen kannte, wird im zweiten Teil der Lebensgeschichte völlig aufgegeben. Es dominiert nun die Orientierung am linearen Zeitfluss. Vergleichende Überlegungen zur Beschleunigung des Lebens sowie zum technischen Fortschritt fallen nicht zugunsten des Russischen Reiches aus. Die kulturelle und wirtschaftliche Entwicklung Westeuropas, die Aronson sowohl aus Lehrbüchern aber auch als serielle Importware wahrnahm, blieb für ihn Prüfstein und Maß der Dinge. Sich selbst bescheinigt Aronson an mehreren Stellen seiner Lebensgeschichte, zu spät gekommen zu sein. In dieser Hinsicht setzt er sich mit dem Zarenreich gleich: „I went around the shops in search of an article which was in common use but was not yet made by machine. I found nothing, for we were behind the times, both Russia and I.“<sup>23</sup> Aronson erweist sich hier als Vertreter eines Fortschrittsbegriffs, für den Historie und Progress noch nicht auseinandergefallen sind, sondern in einer gewissen Spannung zueinander existierten. Im idealisierten Bild der sozialen und kulturellen Verwandlung jüdischer wie nichtjüdischer Welt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts liegt das Leitmotiv von Chaim Aronsons Erfolgsgeschichte seines eigenen Lebens.

Der aus Kaidan (Keidany) bei Kovno (Kaunas) stammende Moses Leib Lilienblum [Moše Lejb Lilienbljum] (1843-1910) hatte zunächst im litauischen Vilkomir im Haushalt seiner Schwiegereltern gelebt, bevor er sich von dort ins aufgeklärte Odessa aufmachte. Er floh vor dem Zorn der Frommen, die er mit seinem öffentlichen Plädoyer für einen historisch-kritischen Umgang mit dem Talmud gegen sich aufgebracht hatte. 1871 kam Lilienblum

<sup>22</sup> Aronson, *A Jewish Life Under the Tsars* (Anm. 20), S. 175.

<sup>23</sup> Aronson, *A Jewish Life Under the Tsars* (Anm. 20), S. 187.



nach Odessa, zunächst ohne Wissen seiner Familie; hier brachte er 1873 seine Erinnerungen zu Papier, die unter dem Titel „Jugendsünden“ [*hatot ne'urim*] 1876 anonym in Wien erschienen. Die Lebenserzählung Lilienblums tritt nach Rousseauschem Vorbild als wahrhaftige und schmerzliche Selbstauskunft auf und gibt vor, Dokument der größten Lebenskrise des Verfassers zu sein, der sich unter dem Druck des Diktats der Übereinstimmung von Leben und Schreiben dafür entschuldigt, sich nach der Niederschrift nicht umgebracht zu haben. Lilienblums kritischer Umgang mit dem eigenen aufklärerisch motivierten Aufbruch aus dem *shtetl*, den er in der Schwarzmeermetropole niederschrieb, machte Lilienblums Erzählung von Auszug und Umkehr zum *locus classicus* für die Enttäuschung, die sich angesichts der unerfüllten Versprechungen der Aufklärung unter jungen Jüdinnen und Juden im Zarenreich Bahn brach.<sup>24</sup>

Auch die literarische Figur des fahrenden Buchhändlers Mendelev Moicher Sforim, geschaffen von Solomon (Šolem) M. Abramovič (1836-1917), nahm eine ironisch-skeptische Haltung gegenüber den Visionen und Versprechen der Haskala sowie der russländischen „Aufklärung von oben“ ein. Der Unterschied zwischen *shtetl* und Stadt wurde von Abramovič bereits in seinem jiddischen Bettlerroman *Fischke der Lahme* (1869/1888) am Beispiel der Qualität der Bäder plastisch vor Augen geführt.<sup>25</sup> Ein auswärtiger Bettler spricht darüber mit einem Odessaer Kollegen:

Der Dampf riecht nicht wie in unserem gemauerten Bad. Ihr rituelles Tauchbad – ein einziges Gelächter! Unser Tauchwasser fühlt man, es hat einen Geschmack, und eine Farbe, es ist dichter als irgendein anderes Wasser. Man spürt, es ist jüdisch. Dort aber ist das Tauchbad-Wasser klar, einfach Wasser, so wie Wasser gewöhnlich sein muss, dass man es trinken kann. [...] Dein Odessa ist kein Ort für mich.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Als prominenter Beleg mag die Autobiographie des Historikers Simon Dubnow (1860-1941) gelten, der sich in den 1930er Jahren an seine Lektüre der „Jugendsünden“ erinnert: „Mit bebendem Herzen las ich von seiner Flucht aus der alten Welt in eine neue, in die große Stadt (Odessa), wo er sich einem Kreis ‚neuer Menschen‘ anschloss, der gebildeten jüdischen Jugend [...]. Für mich [...] war dies eine wirkliche Entdeckung, die großen Einfluss auf meinen weiteren Lebensweg haben sollte.“ Simon Dubnow, *Buch des Lebens. Erinnerungen und Gedanken – Materialien zur Geschichte meiner Zeit*, hrsg. v. Verena Dohrn, Bd. 1, Göttingen 2004, S. 120.

<sup>25</sup> Zur Kompositionsgeschichte des Bettlerromans *Fischke der Lahme*: Jeremy Dauber, *Looking at the Yiddish Landscape. Representation in Nineteenth-Century Hasidic and Mascilic Literature*, in: Stephen T. Katz (Hrsg.), *The Shtetl. New Evaluations*, New York, London, S. 140-178, hier S. 163-173.

<sup>26</sup> Mendelev Moicher Sforim, *Fischke der Lahme*. Ein Bettlerroman, a. d. Jidd. v. Hubert Witt, Leipzig 1994, S. 190.

Der Hinweis auf die Qualität des jüdischen Tauchbades als Markierung des Unterschiedes zwischen Stadt und Land bzw. zwischen Odessa und dem *shtetl* spielt auch in Abramovičs in den 1890er Jahren veröffentlichten Autobiographie *shloime reb khaims* eine Rolle.<sup>27</sup> In dieser begegnet Abramovič als gealterter, an das Großstadtleben gewöhnter Greis einem heimatlosen jungen Mann, in dem er sich schmerzvoll selbst erkennen muss. Über diese Begegnung wird aus der Sicht von Mendelev, dem literarischen alter ego Abramovičs, berichtet.<sup>28</sup> Die in der kurzen Spanne des eigenen Lebens erfahrene rapide Transition vom Leben im *shtetl* zum Leben in der Großstadt erschien als kultureller Verlust und schicksalhafter Eingriff in individuelle wie kollektive Lebensentwürfe. Hierin hatte auch der ethnographische Blick auf das *shtetl* bzw. das jüdische Leben im Russischen Reich seine Wurzel.

Der 1859 geborene Šlomo (oder Solomon) N. Rabinovič, einer der Gründerväter der modernen jiddischen Literatur, rief Abramovič zum „Großvater [zeyde] der jiddischen Literatur“ aus, nicht ohne sich als dessen Nachkomme zu inszenieren. Er wurde in einer Holzhändlerfamilie im ukrainischen Perejaslav geboren und verbrachte seine Kindheit in Voronkov, einem Ort, der als *shtetl* Kasrilevke in die jiddische Literatur einging. Sholem Aleichem (umgangssprachlich für „Hallo!“ oder „Wie geht's?“) nannte sich der junge Mann, der als vermögender Erbe 1887 nach Kiew kam und dort seine Karriere als jiddischer Schriftsteller verfolgte. Nachdem er 1914 über Berlin und Kopenhagen nach New York geflohen war, erschien seine Autobiographie „Funem yorid“ [„Vom Jahrmarkt“] dort in Fortsetzungslieferungen in der jiddischen Tagespresse. Von Amerika aus zurückblickend beschrieb Rabinovič die Großstadt Kiew und ihre Bedeutung für die jüdische Bevölkerung des Russischen Reiches mit folgenden Worten:

Where does a homeless young man who wants to accomplish something in life go? To the big city. The big city is the center for everyone who seeks work, a calling, a profession, or a job. Where does a young man go who lost his dowry, was tired of his wife, fought with in-laws or parents, or broke up with his partners? To the big city. What does a provincial do who hears that in the stock market people turn snow into farmer cheese and gather up bags full of money? He heads for the big city to seek his fortune. The metropolitan center has a magnetic force that attracts you and does not let you go. It sucks you like a swamp. There you hope to find what you seek. In Sholom's region, the metropolis was the famous holy city of Kiev. That's what he set his sights

<sup>27</sup> Mendele Moicher Sforim (Schulem Jaankew Abramowitsch), *Schloimale*, a. d. Jidd. v. Salomo Birnbaum, Berlin 1924. Die Autobiographie Abramovičs erschien unter dem Titel *shloyme reb khayims* [*Schloime Chaims Sohn*] ab 1894 in hebräischer und 1899 in jiddischer Sprache.

<sup>28</sup> Allison Schachter, *The Shtetl and the City. The Origins of Nostalgia in Ba-yamim ha-hem and Shloyme reb khayims*, in: *Jewish Social Studies* 12 (2006), S. 73-94.



on and that's where he arrived. Actually, what did he set his sights on and what was he looking for? He couldn't rightly say, because he himself didn't precisely know what his soul was yearning for. He was drawn to the big city, like a child attracted to the light of the moon. For a great town contained great people – the bright stars that shone down on us here on earth with the clear light of vast and endless skies. I refer to the great writers and divinely graced poets of the Haskala whose names made such a great impression upon – what shall I call them? – well, the young maskilim, the naive, innocent youth.<sup>29</sup>

Deutlich zeigt sich die ironische, ja oft ins Sarkastische gehende Haltung des autobiographischen Erzählers, der seine eigenen Erfahrungen in der dritten Person durch seinen Helden Sholom wiedergibt. Der verehrte jüdische Schriftsteller Jehuda Leib Levin (Jehalel), den persönlich zu besuchen der junge Sholom aufgebrochen war, erweist sich als unnahbarer Büroangestellter des jüdischen Zuckerbarons Brodsky. Der Kronrabbiner, der gelehrte Jude – ein Amt beim Generalgouverneur – sowie ein berühmter jüdischer Anwalt mit Beziehungen zum Zarenhof entpuppen sich im besten Falle als mediokre Zeitgenossen, wenn nicht als geschäftsmäßige Schwindler und Betrüger. Sholom verlässt die Stadt und versucht sein Glück als Kronrabbiner in einer kleineren Stadt. Bestimmend blieb das Gefühl der Vereinzelung und Einsamkeit in der großen Stadt. Dies ist im Übrigen ein überindividueller Befund in Bezug auf die Haltung zur Großstadt, der sich zuerst bei Lilienblum fand.<sup>30</sup> Der Unterschied zwischen der Person Lilienblums und seiner autobiographischen Selbstdarstellung konnte zu dieser Enttäuschung beitragen, wie es die Autobiographie des zionistischen Politikers Shmarya Levin (1867–1935) nahe legt:

Ich war wie vom Donner gerührt, als ich einen Mann in mittleren Jahren vor mir sah, dessen Gesicht mich eher an einen kleinstädtischen Rabbi, einen hilflosen, unpraktischen Batlen<sup>31</sup>, als an einen enthusiastischen Verfechter der nationalen Idee gemahnte. [...] Es war aber nicht allein seine äußere Erscheinung, die mich so enttäuschte; weder sein Wesen noch seine Rede hatte

<sup>29</sup> Curt Leviant (Hrsg.), *From the Fair. The Autobiography of Sholom Aleichem*, New York 1986, S. 254–255.

<sup>30</sup> [Moses Leib Lilienblum], *Hatot ne'urim [Jugendsünden]*, Wien 1876. Übersetzungen von kurzen Abschnitten finden sich in mehreren Anthologien, etwa in: Lucy Dawidowicz (Hrsg.), *The Golden Tradition*, S. 119–129. Zu Lilienblums Autobiographie und ihrer Bedeutung: Shulamit S. Magnus, *Sins of Youth, Guilt of a Grandmother. M.L. Lilienblum, Pauline Wengeroff, and the Telling of Jewish Modernity in Eastern Europe*, in: *Polin* 18 (2005), S. 87–120, Benjamin Nathans, *A "Hebrew Drama". Lilienblum, Dubnow, and the Idea of Crisis in East European Jewish History*, in: *Simon Dubnow Institute Yearbook* 5 (2006), S. 211–227.

<sup>31</sup> „Unpraktischer Müssiggänger“.

etwas mit dem Bilde Lilienblums gemein, das ich so viele Jahre im Herzen getragen hatte. [...] Seine erste Frage an mich war einfach, direkt, aller hohen Ideale bar: „Wieviel Geld haben Sie mit?“ Diese Frage genügte, mir die Flügel zu stutzen. Ich stürzte aus den höchsten himmlischen Regionen in die Tiefen der Menschheit herab. Von Moses Leib Lilienblum hatte ich eine solche nüchterne Frage nicht erwartet. [...] Ich wurde in eine noch tiefere Niedergeschlagenheit versetzt, als einige Juden uns unterbrachen und in meinem Beisein mit Lilienblum um Begräbniskosten und den Preis von Leichengewändern zu feilschen begannen. [...] Ich hatte fast das Gefühl, als wäre mir eine persönliche Beleidigung widerfahren: einerseits der Erwecker eines Volkes, andererseits ein Büroangestellter, der sich über den Preis für Gräber und Leichentücher herumstritt – die beiden Tätigkeiten wollten nicht harmonieren. Später erlitt ich einen ähnlichen Schock durch Jizchak Leib Perez, als ich ihn in der Chewra Kaddischa<sup>32</sup> – Abteilung der Warschauer Gemeinde besuchte, wo er die gleiche Stellung einnahm wie Lilienblum in Odessa.<sup>33</sup>

In der Autobiographik der Generation Sholom Aleichems deutet sich eine Abwendung vom positiven Großstadtbild der Generation ihrer aufgeklärten Väter an. Zwar wird die Stadt-Land-Dichotomie durchaus reflektiert und ironisch gebrochen. Doch es bleibt bei einer normativen Aufladung dieser Differenz, die die Frage umkreist, ob jüdische Urbanitätserfahrungen positiv oder negativ zu bewerten seien. Andererseits war den in die Städte gewanderten Gebildeten schmerzlich bewusst, dass das *shtetl* und seine Welt nicht nur in ihren individuellen Biographien eine Lebensform der Vergangenheit darstellte. Die Erschütterungen der russländischen Gesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit der massenhaften antijüdischen Gewalt auf den Straßen von Städten wie Kiew, Odessa und Kišinev resultierten in einer deutlich pessimistischeren jüdischen Haltung gegenüber moderner Urbanität. Dafür werden im Folgenden die Erinnerungen des nach Boston ausgewanderten Harry E. Burroughs [Herš Baraznik] herangezogen, weil sie in exemplarischer Weise für die durch die negative Erfahrung der Großstadt ausgelöste Erschütterung stehen. Mit größten Erwartungen war der junge Herš zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus dem wolhynischen *shtetl* Kashoffka [Kašivka] in die Hafenstadt Odessa gereist. In seinen etwa 25 Jahre später in Boston erschienenen Erinnerungen beschreibt er, was er dort als Zehnjähriger erleben musste:

My visions of what Odessa must be were so extravagant that when we entered the suburbs and I saw real houses and streets I was disappointed for a

<sup>32</sup> Eigentlich „Heilige Gesellschaft“ („Beerdigungsbruderschaft“).

<sup>33</sup> Shmarya Levin, *Ernüchterung in Odessa*, in: ders., *Jugend in Aufruhr*, Berlin 1933, S. 219–223.



moment, but not for long. [...] The domes and pillars of the cathedrals were, indeed, vermilion and blue and gold. Naval officers more resplendent than the army officers or the Cossacks strode through the streets, which were unbelievably broad and swept as clean as a floor on the eve of Passover. [...] Among the crowds I kept seeing men who looked like pictures of the Tsar and only with difficulty restrained myself from asking if the Tsar were really there. The streets were shaded by magnificent trees and the parks filled with shrubs and flowers. Every one was busy and happy as we drove from the station toward the hotel. [...] As the cab turned, I caught a glimpse of a side-street and saw a crowd of men, evidently Jews, running in a body toward a goal I could not see. They were all dressed in blood-stained aprons and had long knives in their hands. Wikos said at once that they were butchers. From another direction came a mob of Russian laborers with long hair and canvas blouses, bearing spades, clubs and guns in their hand. The Jewish butchers, cornered in an alley, turned around to fight and I saw the knives gleam, the clubs swinging, men fall and bleed, others run. The police stood calmly at their posts, as if the affair was none of their business.<sup>34</sup>

Ein Moment brutaler Gewalt auf offener Straße zerstörte Barazniks idealisiertes Odessabild:

During the few days I remained in Odessa this new knowledge pressed upon me like a weight. I lost for the time my inquisitiveness, for it seemed as if always there was a storm in the air. [...] Odessa no longer was a Paradise.<sup>35</sup>

Die „city of God“, wie Baraznik Odessa zunächst bezeichnet hatte, gönnte ihm nach dem Schrecken des Pogroms keinen ruhigen Moment. Die Toilette des Hotels wurde dem jungen Mann vom Lande zum Verhängnis. Er verlor dort seinen geliebten Ledergürtel und setzte die Etage unter Wasser. Odessa – Sinnbild der Moderne und ihrer zivilisatorischen Errungenschaften – erwies sich nicht nur nicht als Paradies, es zog nun als Sinnbild der Moderne den Hass des Verfassers auf sich. Baraznik unterschied nun nicht mehr zwischen Russland und Amerika: „I began to hate Odessa thoroughly and to feel a twinge of that distaste for modern conveniences which Schloime Gimbel, the Framingham junk man, has retained through thirty-five years in America.“<sup>36</sup>

Deutlich sprechen die betrachteten autobiographischen Texte vom rapiden Wandel des jüdischen Großstadtbildes. Bemerkenswert ist, dass die romantische Hoffnung auf die Emanzipation der jüdischen Bevölkerung sowie die Bildung eines modernen großstädtischen Judentums innerhalb einer

<sup>34</sup> Harry E. Burroughs, *Tale of a Vanished Land. Memories of a Childhood in Old Russia*, Boston 1930, S. 253-254.

<sup>35</sup> Burroughs, *Tale of a Vanished Land*, S. 256.

<sup>36</sup> Burroughs, *Tale of a Vanished Land*, S. 257.

Generation in tiefe Enttäuschung umschlug. Die russländischen Großstädte, Sehnsuchtsorte vieler russischer Maskilim, wurden zu Orten antijüdischer Gewalt und urbaner Vereinzelung. Dabei nehmen die tatsächlich vorhandenen, sozial abgestuften und topographisch fixierten imperialen Ordnungen der Exklusion oder Integration der jüdischen Bevölkerung retrospektiv Züge einer dichotomischen Ordnung jüdischen und nichtjüdischen Raums an. Das narrative Muster polarer Differenz verweist auf den generellen Stadt-Land-Unterschied, der im späten Zarenreich eine besondere Schärfe besaß.<sup>37</sup> Es klingen in den autobiographischen Texten aber auch Narrative einer prinzipiellen Opposition zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, zwischen Tradition und Moderne an, die über den Rahmen des russisch-imperialen Kommunikationsraumes hinausweisen. Ob die Verfasser von Autobiographien im Zarenreich schrieben oder als Migranten zu neuen Horizonten aufbrachen, schlug sich auch in ihren Texten nieder. Als imperiale Diasporagruppe lebten die russländischen Juden in einem Reich mannigfaltiger und widersprüchlicher räumlicher Hierarchien. Ihre Erfahrung bei der Bewegung im imperialen Raum trat im Rückblick hinter die vereinfachenden topographischen Scheidungen zwischen jüdischem und nichtjüdischem Raum einerseits sowie modernem urbanem Raum und vormodernem ländlichen Raum andererseits zurück. Diese von der transatlantischen Wanderungsbewegung begünstigte Verschiebung erleichterte ihrerseits die Rezeption autobiographischer Texte in postimperialen Kommunikationsräumen. Die jüdische Großstadterfahrung blieb damit auch im postimperialen Zeitalter kommunizierbar. Freilich um den Preis eines unhistorischen Russlandbildes.

<sup>37</sup> Haumann, „Ich habe gedacht [...]“ (Anm. 15) sowie Haumann, *Konfliktlagen und Konflikte zwischen Stadt und Land* (Anm. 15).